

Die buddhistische Hòa Hao-Sekte in Südvietsnam*

Von **Vu Duy-Tu** (Hamburg)

Ausgelöst durch die militärischen Maßnahmen des damaligen Präsidenten Ngô Dinh Diêm gegen die drei bewaffneten Sekten in Südvietsnam, die nicht religiöse Binh Xuyen und die zwei religiösen Sekten Cao Đài und Hòa Hao, begann die Weltpresse über sie zu berichten. Im Zeichen der Aktualität gab Graham Greene in seinem Roman *The Quiet American* (1955) eine folkloristische Beschreibung über den Tempel der Cao Đài in Tây Ninh. Eine erste politische Analyse über diese drei Sekten gab Bernhard FALL in einem Artikel, *The Political-Religious Sects of Vietnam* (in: *Pacific Affairs*, Sept. 1955). SAVANI, ein Major der französischen Kolonialarmee, gab dann im gleichen Jahr sein Werk *Visages et images du Sud Vietnam* (Saigon 1955) heraus, das Bernhard FALL zuvor für seinen Artikel konsultiert hatte.¹ Diese beiden Quellen lagen den bisherigen in europäischen Sprachen erschienenen Berichten und Analysen über die Hòa Hao zugrunde, so u. a. dem Werk LANCASTERS, *The Emancipation of French Indochina* (London 1961), sowie einigen Studien der amerikanischen Armeeführung.² Sie alle behandeln den religiösen Aspekt der Hòa Hao nur am Rande.

Hòa Hao ist die Abkürzung für *Phật Giáo Hòa Hao*, d. h. „Hòa Hao Buddhismus“, eine im Jahr 1939 von Huỳnh Phú Sô in der Westregion des Mekong-Deltas gegründete Sekte. Hòa Hao ist der Name des Geburtsortes von Huỳnh Phú Sô und bedeutet Eintracht, Harmonie. Die Hòa Hao weist heute eine Anhängerzahl von 2 bis 2,5 Mill. auf. Bis Mitte 1975 war sie politisch organisiert, unterhielt eine eigene Dorfmitilz und besaß eine eigene, vom Staat anerkannte Universität (seit 1972) in der Provinzhauptstadt An Giang. Die neue Regierung in Vietnam hat bisher offensichtlich noch Schwierigkeiten, die Hòa Hao-Gebiete politisch zu integrieren.

Zum besseren Verständnis dieser Hòa Hao soll im Folgenden versucht werden, einige soziologische und religiöse Aspekte dieser Sekte zu vermitteln.

* Aus drucktechnischen Gründen erscheinen die diakritischen Zeichen des Vietnamesischen nicht vollständig.

1 FALL, a. a. O., 244, Anm. 13.

2 DEPARTMENT OF THE ARMY (Hrg.), *Minority Groups in the Republic of Vietnam*, Ethnographic Study Series 1966. Die Autoren nennen irrtümlicherweise die Hòa Hao „a variant of Hinayana Buddhism“ (a. a. O., 1021); U.S. ARMY (Hrg.), *The Religions of Vietnam in Faith and Fact*, Washington 1967; MOLE, R. L., *The Phat Giao Hòa Hao of South Vietnam*, American University 1969.

I. Die Region Miên Tây

1. Historische und geographische Faktoren

Die Gebiete des heutigen Südens Vietnams im Mekong-Delta, Miên Tây genannt, und zugleich die Gebiete, in denen die Hòa Hao-Sekte verbreitet ist, gehören zu dem Teil Vietnams, der als letzter des ehemals kambodschanischen Territoriums Vietnam angegliedert und am spätesten von vietnamesischen Siedlern besiedelt wurde. Das ehemalige Reich der Khmer geriet seit dem 14. Jh. unter den Einfluß des mächtigeren Siam im Westen. Seit der Mitte des 17. Jhs. stand es noch zusätzlich unter dem Druck der aus dem Norden eindringenden Vietnamesen. Das kambodschanische Königshaus verfiel dabei in einen andauernden Zwiespalt.³ Die rivalisierenden Prinzen suchten jeweils Hilfe und Schutz bei den Siamesen bzw. bei den Vietnamesen. Das Land unterlag zusehends einem Prozeß der Auslandsabhängigkeit und der Selbstauflösung. Im Laufe dieses Prozesses bot Préa Outey im Jahr 1757 die Gebiete von Mott Chruk und Phsar Dek (heute Châu Đốc, An Giang und Sa Đéc) dem Nguyễn-Herrscher Nguyễn Phúc Khoát (1738–1765) an, nachdem er mit dessen Hilfe den Thron in Kambodscha bestiegen hatte. Die Nguyễn nannten diese Gebiete *Tâm phong long*.⁴

Die Miên Tây-Gebiete (heute Provinz An Giang),⁵ wie das ganze Mekong-Delta, liegen auf einem niedrigen Höhengniveau. Vor der Befriedung durch die Regierung der Nguyễn waren sie für die Landwirtschaft ungeeignet. Bei einem durchschnittlichen Jahresniederschlag von 1 000–1 300 mm, der hauptsächlich in der Regenzeit niederging, standen sie meistens während dieser Zeit unter Wasser.⁶ Zudem fiel Vieles der starken Strömung des Wassers zum Opfer, die, wie ein Sprichwort der Bewohner besagt, „den Schlangen die Schwänze abreißt und den Buddha(-statuen) die Köpfe zerbricht“.⁷ In der Trockenzeit dagegen machte das Land einen weithin verdorrten Eindruck.

So fanden die Vietnamesen, als sie nach der Eingliederung dieser Gebiete in Dai Viêt Dàng Trong⁸ dort nach neuen Siedlungsmöglichkeiten suchten, nur vereinzelt auf Hügeln entlang der Wasserwege kleinere Dörfer (*srok*) der Kambodschaner mit 5–10 Häusern vor, außerdem einige kleine Siedlungen von Abenteurer- und Flüchtlingschinesen, -malayen und -vietnamesen. Die Errichtung der

3 LECLERE, A., *Histoire du Cambodge*, Paris 1914, 340ff.; GITEAU, M., *Histoire du Cambodge*, Paris 1957, 134.

4 TRINH Hoai Duc, 嘉定城通志, III, 13a; AUBARET, G., *Histoire et description de la Basse-Cochinchine* (Übers. des Gia Dinh (Thanh) Thung Chi), Paris 1863, 16; vgl. LECLERE, a. a. O., 382f.; LE Thanh Khoi, *Le Vietnam*, Paris 1955, 270.

5 Gemäß den Gebietsreformen vom Februar 1976; vgl. *Doàn Kê*, Nr. 185 (20.3.1976).

6 In Rach Giã sogar 2060 mm; vgl. BOUAULT, J., *La Cochinchine*, Hanoi 1930, 7.

7 *Dai Nam Nhât Thông Chi, Lục Tỉnh Nam Viêt*, Tinh An Giang (Saigon 1963, Tập ha, 43).

8 Vietnam hieß damals Dai Viêt und wurde während des Bürgerkrieges im 17. und 18. Jh. in zwei Herrschaftsbereiche, in Dàng Ngoài (Tongking) im Norden und Dàng Trong (Cochinchina) im Süden, geteilt.

dôn diên begann dort erst, nachdem Nguyễn Anh im Jahr 1788 Gia Dinh zurück-erobert hatte. Die *dôn diên*, d. h. militärisch organisierte Siedlungen, entsprachen dem politischen Konzept der vietnamesischen Kaiser seit Lê Thánh Tông (1460–1497), die neugewonnenen Gebiete zu befrieden. Den Siedlern, zumeist nichteingetragenen Bürgern, wurde das Land für eine gewisse Zeit zur Bebauung steuerfrei übergeben. Sie unterzogen sich einer Militärausbildung und dienten in Kriegszeiten als Soldaten.

Bis 1817 jedoch, bevor der aus Quang Nam stammende Nguyễn Van Thoai als Gouverneur des Militärbezirks (*trân*) Vinh Thanh dorthin kam,⁹ waren die angesiedelten Vietnamesen noch in der Minderzahl. Es fehlten die Voraussetzungen für eine großräumige agrarische Nutzung dieser Gebiete, sowie die Verkehrswege, die sowohl dem Handel als auch militärischen Zwecken dienen konnten. Thoai begann daher damit, Straßen und Kanäle – diese zugleich zur Entwässerung versumpfter Landstriche – bauen zu lassen, so u. a. den *Đông Xuyên*-Kanal (Bauzeit 1818–1822), der Long Xuyên mit Rach Già, und den *Vinh Tế*-Kanal (Bauzeit 1819–1824), der Châu Đốc mit Hà Tiên verbindet. Für die Bauarbeiten dieser Kanäle wurden auch Kambodschaner rekrutiert, da Kambodscha seit 1813 ein vietnamesisches Protektorat war.¹⁰ Die Einwilligung des kambodschanischen Königs Ang Chan II (1796–1834) hierzu soll vietnamesischen Quellen zufolge der Gesandte Dong Pho im Jahr 1818 bei seinem Besuch in Hue mitgebracht haben, da die Kanalbauten auch für die Kambodschaner von Nutzen waren.¹¹ Insgesamt 1 500 Vietnamesen und Kambodschaner wurden im Schichtwechsel für die ganze Bauzeit des 21 770 m langen *Đông Xuyên*-Kanals eingesetzt. Der 98 300 m lange *Vinh Tế*-Kanal wurde dagegen in drei Abschnitten, von jeweils 5 500 Vietnamesen und 5 000 Kambodschanern im ersten, insgesamt 39 000 Vietnamesen und Kambodschanern und dazu 16 000 Chàm im zweiten, und insgesamt 25 000 Vietnamesen und Kambodschanern im dritten Abschnitt, gebaut.¹²

Menschenkraft hatte offensichtlich Werkzeuge ersetzen müssen. Es wird berichtet, daß auch nachts gearbeitet wurde, weil die Verantwortlichen ihr Soll schneller erfüllen wollten. Völlig übermüdet hätten Arbeiter mit ihren Holzhammern gelegentlich auf die Schädel der Anderen geschlagen anstatt auf die Spaten. Auch die natürlichen Bedingungen waren schwierig: Der Boden im Thât Son-Gebirge war steinig. Die Gefahren, die von Tigern und giftigen Schlangen sowie von Erkrankungen durch Hitze und Miasma ausgingen, waren groß. Manche

9 *Dai Nam Nhât Thông Chi, Lục Tinh Nam Việt*, Tinh Vinh Long (1963, Tập ha, 2); *Dai Nam Thuc Luc Chinh Biên, Dê nhât ky*, LV (Hanoi 1963, IV, 323).

10 TRINH Hoai Duc, a. a. O., III, 21b; *Dai Nam Thuc Luc Chinh Biên*, a. a. O., XLVII (1963, IV, 194); AUBARET, a. a. O., 249.

11 大南正編列傳 XXVII, 11a

12 TRINH Hoai Duc, a. a. O., II, 58a, 59b; AUBARET, a. a. O., 248. Aubaret errechnete als Länge des Vinh Tế-Kanals nur 97 706 m. Offiziellen Angaben zufolge ist der Kanal jedoch 98 300 m lang; vgl. NGUYỄN Van Hau, *Thoai Ngoc Hâu và nhung cuộc khai phá miền Hâu Giang*, Saigon 1972, 209.

flüchteten deshalb. Aber die Chance, unversehrt davonzukommen, war sehr gering. Entweder wurden sie von den Wachtposten ertappt und dann mit noch härterer Arbeit bestraft. Oder sie verirrten sich in den Sumpfwäldern, wo andere Gefahren auf sie warteten.¹³ An der Stätte *Tê nghĩa trung van*, die Nguyễn Van Thoai zum Gedenken an die gefallenen Arbeiter des *Vinh Tê*-Kanals errichten ließ, liest man, daß viele umgekommen sind. Auch die vielen Gräber entlang des Kanals bezeugen dies.

Thoai's Eifer und Einsatz waren groß. Wenngleich unter den Arbeitern wegen seiner Härte gefürchtet, zollte die Regierung ihm große Anerkennung. Long Xuyên und Châu Đốc wuchsen während Thoai's Amtszeit (1817–1827) zu großen Siedlungen heran. Als Thoai als Gouverneur nach Kambodscha ging, verlangsamten sich die Befriedungsarbeiten in diesen Gebieten wieder. Es fehlte Thoai's Nachfolgern an Durchsetzungsvermögen. Kaiser Minh Mang (1820–1840) selbst verfolgte vornehmlich seine außenpolitischen Ziele.

Ein anderer nachteiliger Faktor für die Befriedung dieser Gebiete, neben dem der ungünstigen Naturbedingungen, war die Gefahr der Verwüstung durch Kriege. Die Auseinandersetzungen zwischen Vietnam und Siam um ihren Einfluß in Kambodscha dauerte an, und diese Region war noch bis 1846 öfteren Militäroperationen ausgesetzt. So wurden z. B. im Jahre 1771 fast alle neu errichteten etwa 600 bis 700 Häuser in Châu Đốc von den siamesischen Truppen zerstört, als Taksin eine Schlacht gegen Mac Thiên Tú in Hà Tiên führte.¹⁴ Denn als nach zehn Tagen der siamesischen Belagerung die Zitadelle fiel und Mac Thiên Tú daraufhin nach Châu Đốc flüchtete, verfolgten Taksin und seine Truppen ihn durch diese Gebiete.¹⁵ Im Jahr 1777 widerfuhr den Siedlern in Sa Đéc ein ähnliches Schicksal. Die von Nguyễn Anh zum Kampf gegen die Tay Son herbeigerufenen siamesischen Truppen verübten derartige Grausamkeiten, daß Nguyễn Anh

13 NGUYỄN Van Hau, a. a. O., 195.

14 VU The Dinh, *Mac Thi Gia Pha*, in Van Hóa Nguyệt San, *Loai mòi*, Nr. 61 (Juni 1961), 554ff. – Der Bezirk Hà Tiên umfaßte damals außer den heute zu Vietnam gehörenden Gebieten noch die zwei kambodschanischen Provinzen Kampot und Kompong Som. Der Vater Mac Thiên Tú's, Mac Cuu (Mo Chiu), hatte diese Gebiete seit 1675 zu einem selbständigen Bezirk entwickelt und im Jahr 1708 Dai Viêt angliedern lassen. Nach dem Frieden von 1846 gab Dai Viêt die beiden Provinzen Kampot und Kompong Som an Kambodscha zurück (*Dai Nam Nhât Thông Chi*, a. a. O., (1963, Tập ha, 81f.); vgl. LECLÈRE, a. a. O., 433; GASPARDONE, E., *Un Chinois des mers du Sud, le fondateur de Hà Tiên*, in: *Journal Asiatique*, 1952, fasc. 3, 363ff.

15 TRINH Hoai Duc, a. a. O., III, 15b; AUBARET, a. a. O., 33f. Die Jahresangaben in Aubarets Übersetzung müssen wegen seines Umrechnungsfehlers um jeweils ein Jahr vordatiert werden: Das Tân Mao-Jahr z. B. war 1771 und nicht 1772, wie AUBARET angibt; *Dai Nam Thuc Luc Tien Biên*, X (Hanoi 1963, I, 239); ROSENBERG, Kl., *Die Beziehungen zwischen Siam und Vietnam im Spiegel des Dai Nam Thuc Luc (tiên biên und chinh biên dê nhât ky)*, in: OE, Jg. 22 (1975), 98. ROSENBERG'S Monatsangaben müssen berichtigt werden: Es war in diesem Zusammenhang z. B. nicht „im achten Monat des Jahres 1771“ (ROSENBERG, a. a. O., 98), sondern im achten Monat des Tân Mao-Jahres (*Dai Nam Thuc Luc*, a. a. O.), der dem September (9.9.–7.10.) des Jahres 1771, entspricht.

sich im Unrecht fühlte.¹⁶ Bis zur Mitte des 19. Jhs. mußten diese Gebiete weiterhin Verwüstungen hinnehmen. Bis 1789 zogen Nguyễn Anh und die Tây Sơn abwechselnd mehrmals dort ein. Im Jahr 1833 fand eine große Militäroperation der Nguyễn statt, als die siamesischen Truppen den Aufständischen unter der Führung von Lê Văn Khôi zu Hilfe kamen. Schließlich drangen im Jahr 1841 nochmals die siamesischen Truppen dort ein, als sie das Protektoratscorps der Nguyễn aus Kambodscha vertrieben und bis nach Vietnam hinein verfolgten.¹⁷

Im Jahr 1846 kam es zu einem Friedensabkommen zwischen Vietnam und Siam, demzufolge sich die Truppen der beiden angeblichen Schutzmächte aus Kambodscha zurückziehen sollten. Als dann angesichts der drohenden Gefahr durch die Kolonialmächte Europas, vor allem durch Frankreich, der vietnamesische Kaiser Tu Đức (1847–1883) sich auf eine Konsolidierung der Innenpolitik zurückbesann, war damit auch das Startzeichen für die großräumige Besiedlung der Miền Tây gegeben.

Im Jahr 1853 bewilligte Tu Đức ein Gesuch des Inspektors Nguyễn Tri Phương, das besagte, daß die Anwerbung von Siedlern für diese Gebiete aus allen Gegenden Vietnams gestattet werden solle.¹⁸ Demjenigen, der 50 bereitwillige Neusiedler zusammentreiben könne, werde später die Funktion eines Dorfvorstehers zugesprochen, und dem, der 100 zusammenbrächte, die Funktion eines Bezirksvorstehers. Wer mindestens 30 Mann anwerben könne, werde sein ganzes Leben lang von Steuern befreit. Jeder könne sich ein Stück Land aussuchen, soweit es noch nicht erschlossen sei. All dies sollte auch für die Chinesen gelten. Das Siedelrecht der Kambodschaner beschränkte man nur insoweit, daß sie sich innerhalb der bereits organisierten Distrikte (*tông*) niederlassen mußten. Ein Sonderrecht sollte indessen den Neusiedlern des An Giang-Gebietes eingeräumt werden. Da ihre Zahl noch zu klein und das Gebiet kaum erschlossen war, sollten sie zunächst von einer militärischen Ausbildung ausgenommen bleiben. Im Jahr 1854 berichtete Nguyễn Tri Phương der Regierung, daß insgesamt etwa 100 Dörfer neu gegründet worden seien. Bis zur zweiten Hälfte des 19. Jhs. waren dann, so läßt sich anhand des *Dai Nam Nhât Thông Chi* feststellen, fast alle strategisch wichtigen und verkehrsgünstigen Punkte in diesen Gebieten besiedelt. Das war auch deshalb besonders bedeutsam, weil diese Gebiete nun die Versorgung des übrigen Südens Vietnams mit Agrarprodukten sicherstellten.

2. Die Siedlergruppen

Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen der damaligen Wirtschaftsstruktur im Norden und der im Süden Vietnams bestand darin, daß im Süden der Boden unter Privateigentümern aufgeteilt war, während der Norden ihn zum größten Teil als Staats- und Kommunaleigentum verwaltete. Der Grund für die Verhältnisse

16 TRINH Hoai DUC, a. a. O., III, 76a–b.

17 KIEU Oanh Mau, 本朝叛列傳, 15b–16a; LECLERE, a. a. O., 430.

18 *Quốc Triều Chánh Biên*, V (Saigon 1972, 293f.); SCHREINER, A., *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française*, III, Paris 1902, 70f.

im Norden ist darin zu sehen, daß dort eine Verwaltung übernommen worden war, die die Chinesen bis zum 10. Jh. eingerichtet hatten. Zwar gab es in der Folge Reformmaßnahmen, doch blieb die Grundstruktur bestehen. Erst mit der Befriedungspolitik der Nguyễn in den neugewonnenen Gebieten im Süden konnte sich eine neue Struktur entwickeln. Das Grundkonzept dieser Politik bestand in Folgendem: Da die Regierung nicht in der Lage war, die riesigen Gebiete selbst zu erschließen, überließ sie dies zunächst den verschiedenen Siedlergruppen. Besonders zivile Verbrecher, politisch und religiös Verfolgte wurden dorthin abgeschoben. Erst zuletzt richtete die Regierung ihre zentrale Verwaltung hier ein.¹⁹

Zu den *religiösen* Flüchtlingen in Miên Tây zählten einige Gruppen vietnamesischer Katholiken. Bereits im Jahr 1644 gab es Christenverfolgungen durch das Regime in Vietnam. Sie wurden seit Nguyễn Phúc Chu (1691–1725) immer heftiger und erreichten ihren Höhepunkt unter Tu Đức (1847–1883). Um ihren Glauben weiterhin ausüben zu können, flüchteten im Jahr 1778 zwei Gruppen vietnamesischer Katholiken, eine nach Cái Dôi und eine nach Bai Dinh (Cù lao Giêng). Dort erschlossen sie sich das Land und entwickelten es zu den traditionsreichsten katholischen Zentren im Süden Vietnams. Ihnen folgte im Jahr 1779 eine andere Gruppe nach Bò Ot, ebenso in der heutigen Provinz An Giang gelegen. Viele von ihnen wurden jedoch im Jahr 1833 von den siamesischen Truppen nach Bangkok verschleppt, als diese sich nach ihrem Eindringen in Vietnam wieder zurückziehen mußten. Ein weiteres religiöses Zentrum hatten vietnamesische Katholiken in Nang Gù errichtet, wohin sie 1845 geflohen waren.²⁰

Unter den *politischen* Flüchtlingen in den Miên Tây-Gebieten heben sich – neben den Khmêr und den Vietnamesen – besonders zwei Ethnien heraus. Einmal waren es die *Chàm*, Einwohner des ehemaligen Champa-Reiches (im heutigen Mittel-Vietnam),²¹ das in der Zeit vom 11. bis 17. Jh. nach und nach dem vietnamesischen Territorium einverleibt worden war. Ein Teil von ihnen, vor allem hinduistischen Glaubens, blieb auf dem Boden ihrer Väter und assimilierte sich mit den Vietnamesen. Der größere Teil jedoch flüchtete ins Mekong-Delta und nach Kambodscha. Um diese Chàm-Volksgruppe zu integrieren, bildeten die Nguyễn Militäreinheiten mit Chàm-Leuten, die sie bei ihren Operationen im Süden einsetzten. Diese Chàm-Einheiten erwiesen sich als tüchtige Bodenkämpfer, und so stationierte man sie auf den Infanteristenbasen in Tây Ninh und Hồng Ngu (Châu Đốc), die zusammen mit den drei Marinebasen in Tân Châu (Cù lao Giêng), Châu Đốc und Đông Khâu (Sa Đéc) die Verteidigungslinie gegen Angriffe der Siamesen und der Kambodschaner im 18. und 19. Jh. bildeten. Dort wurden sie in geschlossenen Dörfern ansässig. Die heutigen Chàm in Châu Đốc sind islamischen

19 *Dai Nam Thuc Luc Tien Bien*, X (1963, 1, 225); LE Ngoc Tru/PHAM Van Luat, *Nguyễn Cu Trinh với quyền Sai Vai*, Saigon 1969, 48.

20 LOUVET, L., *La Cochinchine religieuse*, II, Paris 1885, 285.

21 COEDES, G., *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris 1948, 237; MASPERO, G., *Le Royaume de Champa*, Paris-Bruxelles 1928, 150.

Glaubens.²² Etwa ein Prozent von ihnen sind Malayen, die wegen der Unruhen Mitte des 19. Jh. Kambodscha verlassen hatten.

Eine andere Ethnie bilden die *Flüchtlingsschinesen* der Ch'ing. Angesichts der geographischen und kulturellen Lage Vietnams kamen seit der früheren Han-Dynastie immer dann Flüchtlinge hierhin, wenn es in China zum Machtwechsel kam. Wegen der kulturellen Gemeinsamkeit zwischen China und Vietnam lebten sich diese Chinesen in ihrer Wahlheimat in einem natürlichen Prozeß schnell ein. Auch stellten sie keinen krassen Fremdkörper in der vietnamesischen Gesellschaft dar. Erst im Jahr 1437 kam es zu einer Gesetzgebung hinsichtlich der Eingliederung der Flüchtlingsschinesen.²³ Anlaß hierfür war das Zurückbleiben mehrerer hunderttausend Ming-Soldaten, nachdem Lê Loi die chinesische Besetzung Dai Viêts (1404–1427) beendet hatte. Für den vietnamesischen Herrscher waren diese Chinesen ehemalige Aggressoren, und sie stellten wegen ihrer großen Zahl einen Sicherheitsfaktor für das Land dar. Entsprechende Maßnahmen mußten daher getroffen werden. Diese wurden dann im Jahr 1666²⁴ und im Jahr 1696²⁵ von den Trinh weiter verschärft, als sich ein Strom chinesischer Flüchtlinge nach Nord-Vietnam ergoß. Zumeist Anhänger der Ming, hatten sie den neuen Machthabern Ch'ing den Rücken gekehrt. Die Trinh befürchteten indessen einen politischen Konflikt mit den Ch'ing und versuchten, dem durch verschärfte Gesetze gegenüber den chinesischen Flüchtlingen zuvorzukommen.

Da der Süden Vietnams nicht so wie der Norden in unmittelbarer Nachbarschaft zu China lag, waren die Nguyễn im Süden den Ming-Flüchtlingen gegenüber denn auch aufnahmebereiter. Hinzu kam die Tatsache, daß die Nguyễn dringend Menschen- und Fachkräfte für die Entwicklung ihres jungen Staates benötigten. Um möglichst viel chinesische Flüchtlinge ins Land zu locken, gestattete man ihnen, autonome Gemeinden zu gründen. Unter den Flüchtlingsschinesen befanden sich viele Handwerker und Beamte. Wie aus dem Bericht DAMPIERS aus dem Jahr 1688 hervorgeht, vermittelten die chinesischen Handwerker den Vietnamesen ihre Gewerbekenntnisse.²⁶ Was die ehemaligen Beamten der Ming betrifft, so ließen sie sich ohne große Umschulung in der Verwaltung von Dai Viêt einsetzen. Denn China und Vietnam hatten damals ähnliche Staatsformen, und Chinesisch war die Amtssprache Dai Viêt's. Dem Bericht KIRSOPs zufolge stellten im Jahr 1750 die Nachkommen der chinesischen Flüchtlinge die Mehrzahl der Beamten im Staat der Nguyễn.²⁷ Ergänzend soll hierzu gesagt werden, daß es

22 LECLERE, a. a. O., 445; NGUYEN Van Luan, *Người Chàm Hồi Giáo Miền Tây Nam Phần Việt Nam*, Saigon 1974, 31. – Über die Chàm in Châu Đốc s. LABUSSIERE, M., *Rapport sur les Chams et les Malais de Varrondissement de Châu Đốc*, in: *Excursions et Reconnaissances*, No. 4, 1880.

23 *Dai Viêt Kỳ Toàn Thu*, *Ban ky thuc luc*, XI (Hanoi 1972, III, 126).

24 PHAN Huy Chu, 歷朝憲章類認, *Dinh hô chi tích*, XXIX.

25 CAO Lang, 歷朝雜記, I.

26 DAMPIER, W., *Un Voyage au Tonkin en 1688*, in: *Revue Indochinoise*, 1909, 589.

27 KIRSOP, R., *Some Account of Cochin China*, 1750, in: DALRYMPLE, *Oriental Repertory*, I. London 1793, 250.

sich hier nur um Chinesen handelt, die als Vietnamesen eingebürgert worden und zum Teil mit Einheimischen verheiratet waren; man nannte sie *Minh Huong*.²⁸ Die Eingliederungspolitik der Nguyễn unterschied sich zwar in der Methode von der der Trinh, sie zielte letzten Endes aber auf den gleichen Zweck.

Auch zur Erschließung des Mekong-Deltas leisteten die chinesischen Flüchtlinge ihren Beitrag. Zunächst war es Mac Ceu (Mo Chiu), der den Bezirk Hà Tiên seit 1675 befriedet hatte und im Jahr 1708 ihn Dai Viêt angliedern ließ.²⁹ Im Jahr 1679 brachten vier Marineoffiziere der Cheng unter der Führung von Duong Ngan Dich (Yang Yin ti) auf mehr als 50 Schiffen chinesische Soldaten mitsamt ihren Familien in einer Gesamtzahl von über 3000 Leuten aus Kanton nach Quang Nam. Sie stellten Nguyễn Phù Tân (1647–1687) in Ergebenheit und Treue ihre Dienste zur Verfügung. Dies soll den Nguyễn-Herrscher zunächst in Verlegenheit versetzt haben, denn diese Flüchtlingsgruppen hatten einen kollektiven Charakter und waren bewaffnet. Er löste das Problem, indem er sie nach Biên Hòa und My Tho bringen ließ, wo sie jene bisher von der Regierung noch nicht befriedeten Gebiete entlang des Tiên Giang erschließen sollten. Er unterließ es nicht, ihnen zuvor Mut zuzusprechen, ihre Rangtitel anzuerkennen und sie mit neuen Beamtentiteln zu ehren. Ferner wies er den kambodschanischen König Ang Non an, sie nicht als Ausländer zu betrachten.³⁰ Die starke Präsenz der Chinesen im heutigen Stadtteil Cho Lón von Saigon, damals *Trần Biên Hòa* zugehörig, geht auf dieses historische Ereignis zurück. Von dort verbreiteten sie sich seither in die einzelnen Gebiete des Mekong-Deltas.

3. Der Synkretismus

Bei allen obengenannten Ethnien waren die Glaubensvorstellungen von Geisterkulten geprägt. Bei den Kambodschanern hat sich der Glaube an Geister aus vorindischer Zeit bis in die Gegenwart erhalten: Lokalgeister (*Néak Tà*) und Schutzgeister (*Aräk*) bilden eine animistische Hierarchie.³¹ Die Minderheit der sich zum Islam bekennenden Chàm (*Banu Islam*) aus dem Mekong-Delta verehren neben Allah auch die indischen und ihre eigenen Gottheiten.³² Bei den Vietnamesen gibt es ähnlich wie bei den Chinesen für fast jeden Gegenstand einen Geist (*thân*).

28 NGUYEN Thieu Lau, *La formation et l'évolution du village de Minh Huong*, in: Bulletin des Amis du Vieux Huê, 1941, 359; GASPARDONE, a. a. O., 363; TAN Viet Dieu, *Lieh su người Hoa-Kieu tai Việt Nam*, in: Van Hóa Nguyễn San, Loai mới, Nr. 61, 551.

29 Han NGUYEN, *Hà Tiên chia khóa Nam Tiên của dân tộc Việt Nam xuống đồng bằng sông Cửu Long*, in: Su Dia, Nr. 19–20 (1970), 259; BOUDET, P., *La conquête de la Cochinchine par les Nguyễn et le rôle des Emigrés chinois*, in: BEFEO, XLII (1942), 117.

30 TRINH Hoai Duc, a. a. O., III, 5b–6a; AUBARET, a. a. O., 4. – Das Ky-Vi-Jahr war 1679 und nicht 1680, wie AUBARET angibt.

31 POREE-MASPERO, E., *Les Neak Tà*, in: France-Asie, XII, No. 114–115 (Nov./Dez. 1965). 376.

32 DURAND, E., *Les Chams Banis Islam*, in: BEFEO, III (1903), 54; SARKYSIANZ, E., *Tschampa*, in: GRUNEBaum, G. E. von (Hrg.), *Der Islam II*, 293f.

Auch die Seelen der Verstorbenen können Geister (*ma, qui, thân*) werden.³³ Der Vulgärtaoismus entstand auf diesem Boden. Und der Volksbuddhismus wurde seit dem 14. Jh. in Vietnam vom Taoismus völlig absorbiert.

Die vietnamesischen Siedler der Miền Tây waren – abgesehen von einigen kleineren Gruppen katholischer Flüchtlinge – buddhistischen Glaubens. In keiner der Geschichtsquellen ist indessen zu lesen, daß auch buddhistische Mönche sogleich in die *dôn diên* kamen. Dafür fehlten offensichtlich in den Anfängen die Pagoden. Als Hochreligion konnte aber der Buddhismus nicht auf die Tätigkeit seiner Priester verzichten. Laienbrüder (*cu si*) gab es damals noch nicht in diesen Gebieten. Diese sind heute Gebildete, meist Intellektuelle, die selbständig religiöse Schriften und Lehren erlernen und auch lehren können. Die Masse der Siedler von damals bestand indessen aus einfachen und ungebildeten Leuten, die weder Chinesisch noch *Nôm* beherrschten. Das einfachere *Quốc ngữ* war nur in den Kreisen vietnamesischer Geistlicher bekannt.³⁴ In dieser Situation entstand das Phänomen der theokratischen Führer, *ông đạo*.

Ông đạo (Religionsmeister) ist die vietnamesische Version des chinesischen taoistischen Priesters (*tao shih*). Während in China die *tao shih* Absolventen vom Staat anerkannter Klosterschulen waren, machten die *ông đạo* in Miền Tây weniger durch ihre Bildung als durch ihre exzentrische Art von sich reden. Ihre Namen besagten u. a. dies: *Dao Lết* („schlurfender Meister“), *Dao Ot* („Paprika-Meister“), *Dao Câm Khâu* („stumme Meister“), *Dao Dât* („Boden-Meister“), *Dao Nằm* („liegender Meister“), um einige zu nennen.³⁵ Sie alle waren keine buddhistischen Mönche. Dafür fehlte es ihnen an Ausbildung. Sie redeten zwar alle vom Buddhismus, doch handelte es sich dabei nur um einfaches buddhistisches Gedankengut, das bereits zum Bestandteil des vietnamesischen Volksglaubens geworden war. In Wirklichkeit entsprachen die *ông đạo* vielmehr den Vertretern des Vulgärtaoismus. Dieser stand in der damaligen psychologischen Situation den Siedlern näher als der Buddhismus. Einerseits traten die *ông đạo* als Vermittler zwischen ihren Anhängern und den überirdischen Mächten auf, um diesen Bitten vorzutragen. Andererseits überforderten sie sie nicht durch zu anspruchsvolle und schwerverständliche Lehren. Da es dabei keine institutionellen Regeln gab, die die Phantasie der *ông đạo* eingeschränkt hätten, konnten sie orakeln, wie es ihnen und den Vorstellungen ihrer Zuhörer paßte.³⁶

33 CADIERE, L., *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, III, Paris 1962, 53f.; NGUYEN Van Huyền, *Le culte des Immortels en Annam*, Hanoi 1944; BEZACIER, L., *Die Religionen Vietnams*, in: HÖFER, A. u. a. (Hrg.), *Die Religionen Südostasiens*, Stuttgart 1975, 332f.

34 VU Duy-Tu, *Der Beginn der christlich-europäischen Einflußnahme in Vietnam im 17. und 18. Jh.*, Hamburg 1976, 153.

35 TOAN Anh, *Tin nguông Việt Nam*, II, Saigon 1968, 116f.; SON Nam, *Tim hiêu dât Hâu Giang*, Saigon 1959, 114; VUONG Kim, *Buu Son Ky Huong*, Saigon 1966, 87.

36 Vor kurzem lebte noch der Ông Đạo Dừa („Palmen-Meister“) der eine Friedenskonferenz für Vietnam unter seiner Leitung einberufen wollte. *Tin Sáng*, 19.1.1971; PHAN Nghi Linh, Ông Đạo Dừa Côn Phung, in: *Phuong Đông*, Nr. 25 (Juli 1973), 21f.

In der Regel erschloß sich jeder *ông dao* ein Stück Land. Es liegt auf der Hand, daß ihnen ihre Anhängerschaft Vorteile brachte: Denn schlossen sich ihre Anhänger als Neusiedler ihnen an, winkten den *ông dao* Steuervorteile als Prämien für die Werbung. Andernfalls waren ihnen zumindest unentgeltliche Arbeitsleistungen vonseiten ihrer Anhänger sicher.³⁷

Neben solchen nicht ernst zu nehmenden Erscheinungen gab es auch Persönlichkeiten, die sich ehrlich mit religiösen Ideen befaßten, um zunächst für sich persönlich die Heislösung zu finden und darüber hinaus das schwere Schicksal der Neusiedler durch verheißungsvolle Glaubensvorstellungen zu erleichtern. Einer der bekanntesten unter diesen Persönlichkeiten aus jener Zeit des 19. Jhs. war Doãn Minh Huyên, Begründer der Sekte *Buu Son Kà Huong*, an die die heutige *Hòa Hao*-Sekte anknüpfte.

4. Die *Buu Son Ky Huong*-Sekte

Doãn Minh Huyên galt bis zu seinem 43. Lebensjahr (1849) als ganz normaler, durchschnittlicher Bürger in seinem Heimatdorf Tòng Sơn (Provinz Sa Đéc, heute Đông Tháp). Irgendwann hatte er sein Dorf verlassen, um vielleicht, wie heute vermutet wird, religiöse Praxis auszuüben. Seine Wandlung trat unvorhergesehen und plötzlich ein. Nach einem Aufenthalt in den Thât Sơn-Gebirgen kehrte er nach Tòng Sơn zurück und begann „seltsame Dinge“ zu predigen. Seinem Verhalten nach nannte man ihn den „irren Religionsmeister“ (*Ông Dao Khùng*). Er kam nach Kiên Thach, in der Provinz Tây An (heute Giang), wo die Einwohner gerade von der Cholera heimgesucht wurden. Den Überlieferungen zufolge heilte Doãn Minh Huyên dort Tausende von Cholerakranken. Auch habe er dort zahlreiche an allen möglichen anderen Krankheiten Leidende wieder gesund gemacht, und zwar mit Hilfe eines Stückchens Opferpapiers und von ein wenig klarem Wasser. Es wird allerdings ergänzend erzählt, daß er es bei manchen abgelehnt habe, sie zu heilen und daß diese daraufhin gestorben seien.³⁸ Den Gläubigen händigte er als Ausweis für ihre Zugehörigkeit einen Streifen aus gelbem bzw. weißem Papier mit dem Siegel der auf Chinesisch eingravierten Wörter *Buu Son Ky Huong*³⁹ aus.

Angesichts seines immer größer werdenden Einflusses in der Bevölkerung nahmen die Behörden ihn zunächst fest. Sie verdächtigten ihn als einen Vertreter

37 SON Nam, a. a. O., 114.

38 NGUYÊN Van Hau, *Sâm Truyền Dục Phát Thây Tây An*, An Giang 1973, 34.

39 寶山奇香 NGUYÊN Van Hau, *Nhân thức Phát Giáo Hòa Hao*, Saigon 1968, 9. – Nach Meinung HO Huu Tuong's bedeutet *Ky Huong* (奇香= wunderbarer Duft) die Geburt eines Bodhisattwas, denn buddhistischer Überlieferung zufolge verbreitet sich ein Duft im Raum, sobald ein Bodhisattwa geboren ist, *Buu* (寶 = kostbar) Buddha-Dharma und *Son* (三 = drei anstelle von 山 = Berg) die Buddhas der drei Zeitalter. (HO Huu Tuong, *Phi Lạc sang Tâu*, Saigon 1968, 184). VUONG Kim (a. a. O., 28) vertritt dagegen die Auffassung, daß *Buu Son* „kostbarer Berg“ bedeutet, und zwar in Anlehnung an die im 13. Jh. von Kaiser Trần Nhân Tôn gegründete buddhistische Thien-(Zen-) Sekte Trúc Lâm Yên Tu (竹林安子).

der „falschen Lehre“ (*gian dao*), der mit Hilfe der Magie die Bevölkerung zur Rebellion anstiften wolle.

In der Tat wiesen die Lehren der Buu Son Kỳ Huong auf die der chinesischen Sekte des „weißen Lotus“ (*Po Lien Ciao*) hin.⁴⁰ Doan Minh Huyên sagte das Ende der drittletzten kosmischen Epoche (*kalpa*) voraus: Die Welt werde deshalb in Unordnung geraten: unendliche Leiden durch Epidemien, Kriege und Hungersnöte würden den Menschen widerfahren. Die Bevölkerung solle daher die Lehren der Buu Son Kỳ Huong befolgen und die erste Epoche eines neuen Zyklus durch die Wiedergeburt Buddhas erwarten.

Die Idee der Geheimgesellschaften hatten die Ming-Chinesen im Süden Vietnams eingeführt. Im Jahr 1787 brachte z. B. Hà Hy Van (Ho Hsi wen), ein Führer der *Thiên Địa Hôi* (*Tien Ti Hui*) aus Szechuan, seine Anhänger auf mehreren Schiffen nach Gia Dinh und stellte seine Dienste Nguyễn Anh zur Verfügung. Nguyễn Anh hob ihn in den Rang eines Admirals.⁴¹ Für die vietnamesische Zentralregierung allerdings war die Existenz der chinesischen Geheimgesellschaften nicht nur von Vorteil. Die Chinesen, die sich im Jahr 1833 dem Aufstandsführer Lê Văn Khôi in Gia Dinh angeschlossen hatten, gehörten Thiên Địa Hôi-Gruppen an. Im selben Jahr revoltierte auch ein anderer Thiên Địa Hôi-Führer, Lâm Đại Mạnh (Lin Ta meng) aus Hà Tiên, tötete den Kreisleiter von Long Xuyên und plünderte die Siedlungen der Umgebung.⁴²

Die instabile Lage im Mekong-Delta Mitte des 19. Jhs. bot offensichtlich subversiven Organisationen günstigen Nährboden. Mißtrauen und Rivalität herrschten zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Unzulänglich waren außerdem die Bemühungen der Zentralregierung um eine Verbesserung der Lebensbedingungen in diesen Gebieten. Aus dieser Gesamtsituation läßt sich das Phänomen der theokratischen Führung durch die *ông dao* und auch durch die Mönche erklären. Bei der Khmêr-Bevölkerung stellten die Mönche ohnehin die Führungsschicht dar. Bei den Vietnamesen verkörperten sie die Bindung zu den überirdischen Mächten, deren der Mensch als Einzelner besonders bedarf, wenn er die unzulängliche Sicherung seiner Umwelt zu spüren bekommt.⁴³ Ihre Machtstellung nutzten manche Mönche aber durchaus auch moralisch verwerflich oder zu politischen Zwecken aus. So führte z. B. der Mönch Kê (*Sai Kê*) im Jahr 1820 eine Plünderungsbande in Dinh Tuông an, und der Mönch Lâm Sâm (*Sai Lâm*) die Revolte im Jahr 1841 in Vinh Long.⁴⁴ Der Aufstand in Kambodscha gegen

40 DUNSHEIMER, G.H., *Quelques aspects religieux des sociétés secrètes*, in CHESNEAUX, J. u. a. (Hrg.), *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIXe et XXe siècles*, Paris 1970, 68f.

41 *Dai Nam Thuc Luc Chính Biên, Dê nhất ky*, III (1963, II, 65f.); *Quốc Triều Chánh Biên*, I (1972, 16).

42 Über diese Sekte siehe SCHLEGEL, G., *Thien-Ti-Hwui, The Hung League*, Batavia 1866; SON Nam, *Miền Nam đầu thế kỷ XX, Thiên Địa Hôi và cuộc Minh Tân*, Saigon 1971.

43 MÜHLMANN, W.E., *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied-Berlin 1964, 119.

44 KIEU Oanh Mau, a. a. O., 8a u. 21b.

die vietnamesische Oberhoheit in den Jahren 1845–1846 hatte ebenfalls Mönche zu Führern.⁴⁵

Die Verhaftung Doãn Minh Huyền's durch die Behörden entsprach damit gebotenen Vorsichtsmaßnahmen. Da man ihm aber nichts zur Last legen konnte, ließ man ihn wieder frei.

Bei der Buu Son Kỳ Huong-Sekte handelt es sich um eine Bewegung, die im Sinne der modernen Ethnologie nativistische, bzw. chiliastische Bewegung genannt werden könnte. Sie drückte die kollektive Aufbruchsbereitschaft zur Erlangung oder Verwirklichung eines ersehnten „paradiesischen“ Zustandes auf Erden aus. Die Sekte Buu Son Kỳ Huong predigte z. B., ähnlich wie die *Long Hoa*-Schule (chin. *lung hua*, d. h. „Drachen-Baum“), die Wiederkehr Buddhas in diesen Gebieten, die damit sogleich als Verheißungsland, als heiliges Land, angesehen wurden. Um unter seinen Anhängern ein ausgeprägtes Kollektivbewußtsein zu formen, gründete Doãn Minh Huyền neue Siedlungsgemeinschaften, die er *Trai ruộng* („Reisfelder-Farmen“) nannte. Bei diesen – vier an der Zahl – handelte es sich um ehemals unzugängliche Gegenden. Seine Anhänger sollten sich aus eigenen Kräften alles neu schaffen, und sich nicht des Vorhandenen, bereits Einggerichteten, bedienen.

Die Lehren Doãn Minh Huyền's seien im Hinblick auf die noch zu behandelnden Hòa Hao-Lehren hier kurz zusammengefaßt: 1. Der Gläubige der Buu Son Kỳ Huong soll das Gute tun und das Schlechte meiden. 2. Er soll über Buddha meditieren und ihn anbeten. 3. Er braucht nicht auf die Befriedigung materieller Bedürfnisse zu verzichten. 4. Er soll sich anstrengen, mit allen rechten Mitteln, Gutes zu tun, denn er ist erstens seinen Ahnen, zweitens seinem Heimatland, drittens dem Trirâtna (*Tam Bao*) und viertens seinen Landsleuten sowie der Menschheit zu Dank verpflichtet.

Doãn Minh Huvên lehnte sowohl die Aufstellung von Buddha-Bildnissen und -Figuren, Opfertagen in Form von materiellen Gegenständen, komplizierte Riten und Zeremonien, sowie auch das Mönchsleben ab. Zur Entmaterialisierung und Vereinfachung der Religionspraxis sollte über den Altar nur ein einfaches rotes Tuch (*Trân Diêu*) gehängt werden. Seine Schüler schickte er in ihre Heimatdörfer zurück: Sie sollten heiraten und ihren Stamm fortführen.

II. Die Phat Giao Hoa Hao

1. Der vietnamesische Buddhismus

Den bisherigen Untersuchungen, vor allem von COÈDES und TRAN Van Giap, zufolge, war der Buddhismus nicht ausschließlich über China nach Vietnam eingedrungen.⁴⁶ Wegen der schon sehr frühen und engen Verbindung Vietnams mit

45 *Quốc Triều Chánh Biên*, IV (1972, 264).

46 COÈDES, a. a. O., 23f.; TRAN Van Giap, *Le Bouddhisme en Annam des Origines au XIIIe siècle*, in BEFEO, XXXII (1932), 204.

China gewann jedoch der chinesische Mahâyâna-Buddhismus den stärkeren Einfluß. Als Vietnam im 10. Jh. die chinesische Vorherrschaft abschüttelte, war das chinesische Staatswesen bereits in Vietnam verankert.

Die Blütezeit des vietnamesischen Buddhismus lag in der Zeit vom 11. bis 13. Jh. Parallel zu der Sungzeit (960–1279) in China, in der der Buddhismus eine starke geistige Lebendigkeit besaß, entfaltete der Buddhismus in Vietnam eine große kulturelle Fruchtbarkeit. Die vietnamesischen Mönche bildeten die Intellektuellenschicht des Landes, und ihre Pagoden waren Kulturzentren. Während die Anhänger der konfuzianischen Lehre sich noch darauf beschränkten, die klassischen chinesischen Bücher zu lernen, begannen die vietnamesischen buddhistischen Mönche bereits, ihren Lehren eine volksbezogene Prägung zu geben. Dies geschah zunächst durch die *Thiên-(Dhyâna-)*Schule, die die eine der zwei großen buddhistischen Traditionen in Vietnam begründete. Ein entscheidendes Charakteristikum dieser transzendentalen Schule ist bekanntlich, daß sie der Kosmologie und der Eschatologie der Religionen, mit denen sie in Berührung kam, Rechnung trug. Auf diese Weise schloß der *Thiên-Buddhismus* die vorhandenen, zumeist animistischen Glaubensvorstellungen der Vietnamesen nicht aus. Alle diese bleiben jedoch phänomenologische Aspekte, da der verklärte Buddha sich über solche Vorstellungen hinweghebt. Ihr religiöses Ziel sah die *Thiên-Schule* darin, den Weg zu finden, der zwar der Welt nicht entsagte, sie jedoch mit Hilfe von Meditation überschreiten sollte.

Die zweite große buddhistische Tradition in Vietnam entstammte der *Tinh Dô-(Amitâbha-)*Schule der sowohl in China wie auch Japan bekannten Sekte des „Reinen Landes“. Dem *Tinh Dô-Glauben* zufolge kann das Heil auch durch äußeren Beistand erreicht werden. Die zahlreichen Buddhas in ihren transzendentalen Orten wachen über alle Seienden und schicken ihnen den Beistand der Bodhisattwas. Es entfaltete sich dementsprechend ein reicher Devotionskult, dessen Mittelpunkt die vertrauensvolle Anrufung des Namens Buddhas in der Formel „*Nam mô A Di Đà Phât*“ (*Namu Amitâbha Buddha*) bildete. Die *Tinh Dô-Schule* verbreitete sich in Vietnam vor allem im 14. Jh., als die *Tiên-Schule* in einer großen Krise steckte, zum Teil wegen der politischen Entmachtung der *Thiên-Mönche* durch die konfuzianischen Beamten und wegen des daraus resultierenden kulturellen und geistigen Niedergangs des *Thiên-Mönchtums*.

Seitdem ist der vietnamesische Buddhismus eine Verbindung von den beiden Schulen, *Thiên* und *Tinh Dô*. Die vietnamesischen Buddhisten halten sie für einander ergänzend.

Seit dem letzten Jahrhundert, vor allem aber während der französischen Kolonialzeit, verharrte der vietnamesische Buddhismus auf seinem tiefsten Stand. Die meisten Mönche waren ungebildet und korrumpiert. Die Pagoden dienten oft genug als Zufluchtsort für diejenigen, die sich dem Militärdienst entziehen wollten, und für die, die am Leben gescheitert waren. Der Devotionskult sank ins Abergläubische ab.⁴⁷

47 TRAN Thac Duc, *Phât Giáo Việt Nam*, Saigon 1967, 60.

Erst seit den 20er Jahren dieses Jahrhunderts begannen vietnamesische Mönche unter dem Einfluß der internationalen buddhistischen Reformbewegungen, vor allem aber des chinesischen Mönchs T'ai hsü (1890–1947), ihrerseits Reformideen zu entwickeln. So wurde die „Vereinigung zum Studium des Buddhismus“ 1931 in Saigon, 1932 in Huê und 1934 in Hanoi gegründet. Man bemühte sich darum, buddhistische Texte ins Vietnamesische zu übersetzen, ihre Interpretation zu modernisieren, Einrichtungen für eine Verbesserung des Bildungsstandes der Mönche zu schaffen und buddhistische soziale Einrichtungen aufzubauen. Diese Bewegung verzeichnete zunächst Fortschritte; sie schien besonders bestimmte Intellektuellengruppen zu beeinflussen, die vom westlichen Materialismus enttäuscht waren.⁴⁸ Der Zweite Weltkrieg legte diese Bewegungen dann fast völlig lahm.

Die Gründung der Hòa Hao-Sekte durch Huỳn Phú Sô muß im Einklang mit diesen weltweiten buddhistischen Reformbewegungen gesehen werden. Daß sie allerdings an die Lehren der Buu Son Kỳ-Sekte anknüpfte, findet seine Erklärung in der Mentalität der Einwohner dieser Region. Man könnte sie vielleicht mit denen der Mormonen am Salzsee im *Far West* vergleichen. Wegen ihres ungeheuren Fleißes und der Schwierigkeiten, mit denen die Ansiedler dieser Region fertig werden mußten, entstand unter ihnen ein kollektives Schicksalsbewußtsein. Dies ist auch u. a. ein Grund dafür, daß es heute gewisse separatistische Tendenzen unter den Südvietnamesen gibt, die sich damit gegen die Bevormundung des politischen Lebens Süd Vietnams durch die nach 1954 aus Nordvietnam gekommenen Vietnamesen wenden. Auch in diesem Rahmen ist die Gründung der Cao Đài-Sekte im Jahr 1926 zu sehen.

2. Huỳn Phú Sô und seine Reformgedanken

1919 im Dorf Hòa Hao (Provinz Châu Dôc, heute An Giang) geboren, blieb Huỳn Phú Sô nach dem Volksschulbesuch zuhause, um seinen Eltern in der Landwirtschaft zu helfen. In seinem 14. Lebensjahr wurde er von einer schweren Krankheit befallen, die sieben Jahre lang von keinem Arzt geheilt werden konnte. Am 18.5.1939 begann er im Alter von gerade 20 Jahren, zum ersten Mal über den Buddhismus zu predigen. Ohne je Heilkunde oder Magie studiert zu haben, soll er Tausende von Kranken geheilt haben, und zwar mit Hilfe von u. a. klarem Wasser, Blumen oder Pampelmusenblättern. Dabei habe er den Patienten stets nahegelegt, über Buddha zu meditieren. Er soll ein ebenso gewandter Redner wie ein genialer Dichter gewesen sein. Seine Werke, die zwischen 1939 und 1947 entstanden und zumeist gemäß den vietnamesischen Dichtungsformen verfaßt worden sind,⁴⁹ soll er aus dem Stegreif formuliert haben.

48 MAI Tho Truyen, *Le bouddhisme au Vietnam*, in France-Asie, No. 153–157 (Febr./Juni 1959), 507.

49 HOI PHAT GIAO HOA HAO (Hrg.), *Sâm Giang Thi Van Toàn Bộ của Đức Huỳn Giáo Chu*, Long Xuyên 1970.

Es konnte bisher noch nicht geklärt werden, auf welche Weise Huÿnh Phú Sô sich die buddhistischen Lehren im allgemeinen und die der Buu Son Kỳ Huong im besonderen aneignete. Man kann annehmen, daß manch ein Nachfolger Doàn Minh Huyên's noch lebte, aber möglicherweise wegen der Verfolgungen seitens der französischen Kolonialbehörden nicht öffentlich in Erscheinung trat. Die geheimen Gesellschaften waren in dieser Zeit weit verbreitet und hatten der Kolonialverwaltung immer wieder Schwierigkeiten gemacht.⁵⁰ Vielleicht haben ihm seine Eltern, die zu den gebildeten Familien gehörten, die Kenntnisse vermittelt. Hierfür könnte die Tatsache sprechen, daß die Eltern Huÿnh Phú Sô's nach dem Tod ihres Sohnes die geistige Führung der Hòa Hao übernahmen. In jedem Fall vertreten die Hòa Hao-Anhänger die Auffassung, ihr Begründer sei ein wiedergeborener Buddha und besitze deshalb Charisma.⁵¹

Huÿnh Phú Sô's Bemühungen waren es, den vietnamesischen Buddhismus zu reformieren, indem er ihn von all den abartigen Nebenerscheinungen zu reinigen und das religiöse Leben neu zu gestalten gedachte. Wie zuvor Doàn Minh Huyên lehnte Sô das Mönchsleben ab, dem gerade die von den Mönchen aus Nord- und Mittelvietnam getragene buddhistische Reformbewegung so viel Bedeutung beimaß. Er lehnte ferner jede spiritistische Praxis ab, was wiederum gerade zum Wesen der Cao Đài gehört.

Sô bekämpfte *erstens* alle abergläubischen Praktiken wie die Anrufung von Medien, die Verbrennung kultischer Gegenstände (Papierfiguren und -gelder). Er schaffte *zweitens* alle – wie er sagte – lästigen Riten und Zeremonien, wie etwa das Engagieren von Mönchen bei kultischen Angelegenheiten, das Schlagen von Gebetsgongen und sogar das Rezitieren von Gebetstexten, ab. Und er untersagte *drittens* das Aufstellen kultischer Figuren und Bilder auf dem Altar, sowie das Darbringen materieller Opfer.

Für den Gläubigen der Hòa Hao ist es nicht erforderlich, ein enthaltsames Leben zu führen. Das religiöse Leben besteht darin, gemäß der Losung „*Tu Nhân hoc Phát*“ sich geistig zu bilden, zu bessern und Buddhas Lehren zu lernen. Zudem fühlen sich Hòa Hao-Gläubige ihrem Land, ihrer Heimat, ihrer Familie und ihren Landsleuten so verpflichtet, daß sie nicht ein Leben wie die Bonzen führen wollen, sondern das religiöse Leben zu Hause in alltäglicher Umgebung praktizieren.⁵²

Im Hause und über dem Altar, der zur Ehre des Trirâtna über dem Ahnenaltar eingerichtet wird, soll anstatt eines roten Tuches (*Trân Diêu*), wie Doàn Minh Huyên es vorgeschrieben hatte, ein mangrovenfarbiges Tuch (*Trân Da*) gehängt werden. Der Grund sei, daß gewisse Gruppen, von denen sich Huÿnh Phú Sô aber distanzieren wollte, den Namen der Buu Son Kỳ Huong mißbraucht hätten.⁵³ Tatsächlich hatten, wie COULET berichtete, *Thiên địa hôi*-Gruppen im Jahr 1916 rote

50 SON Nam, *Miền Nam đầu thế kỷ XX*, 44.

51 NGUYÊN Van Hau, *Nam cuộc đời thoái về Phật Giáo Hòa Hao*, Long Xuyên 1973, 66.

52 HOI PHAT GIAO HOA HAO, a. a. O.; 151.

53 Ebd., 47 u. 151.

Fahnen mit den Diagrammen der Buu Son Kỳ Huong-Sekte benutzt.⁵⁴ Die Mangrovenfarbe soll außerdem So zufolge den Asamskrta-Geist (*vô vi*) wie auch die Eintracht symbolisieren, da diese Farbe die Kombination aller Farben sei.

Vor dem Haus soll ein „Himmelswärter-Altar“ (*Thông Thiên*) eingerichtet werden, der den Himmelskult der Vietnamesen darstellen soll.

Damit hatten die Hòa Hao-Gläubigen drei Kultstätten zu Hause, die dem Geist der „Drei-Religionen-Synthese“ entsprachen: Der Ahnenaltar symbolisiert den Konfuzianismus, der Trirâtna-Altar den Buddhismus und der Himmelsaltar den Taoismus.⁵⁵

3. Grundlehren des Hòa Hao-Buddhismus

Das erste Gebot für einen Hòa Hao-Buddhisten besteht darin, sich an den Lehren des Buddhismus zu bilden. In diesem Zusammenhang bedauerte Huỳnh Phú Sô das bisherige Fehlen von Lehrtexten für die Gläubigen. Tatsächlich ist noch bis vor kurzem das Benutzen der buddhistischen Lehrtexte ein Monopol der Gebildeten (Mönche sowie Laien) gewesen, da die buddhistischen Bücher fast ausschließlich in Chinesisch verfaßt waren. Erst seit den 30er Jahren begann man die Sutren ins Vietnamesische zu übertragen. Noch grotesker fand Sô das Rezitieren der Pali-Texte – mit vietnamesischer Aussprache im übrigen – in den Pagoden. Er bezweifelte sehr, ob sie überhaupt irgend jemand verstanden habe.⁵⁶ So bemühte er sich in seinen Werken, die Grundlehren des Mahâyâna-Buddhismus, so u. a. die „drei Handlungen“ (*Tam nghiêp*), die „zehn Bosheiten“ (*Thập ác*), den „achtfachen edlen Weg“ (*Bát chánh*), die „vier edlen Wahrheiten“ (*Tứ diệu đế*), einfach und verständlich und in den sehr einprägsamen Dichtformen zu erläutern.

Das zweite Gebot für einen Hòa Hao-Buddhisten ist die moralische Besserung. Hier versuchte Huỳnh Phú Sô die Tradition des *Thiên-* und des *Tinh Do-*Buddhismus zusammenzubringen. Der Hòa Hao-Buddhist soll sich aus eigener Kraft um Besserung bemühen. Der Hòa Hao-Buddhist ruft ständig Buddha an, nicht um ihn um Hilfe zu bitten, sondern um Geist und Herz zu dem zu erheben, bei dem die Erleuchtung ist. Im übrigen besteht die Religionsausübung darin, daß man durch gute Taten zur Glückseligkeit aller Seienden beiträgt.

Zu den Grundlehren des Hòa Hao-Buddhismus gehört auch noch ein drittes Gebot, nämlich das der „vier mahayanischen Dankbarkeiten“ (*Tứ ân*). Es sind: die Dankbarkeit gegenüber den Ahnen, die Dankbarkeit gegenüber allen Seienden, die Dankbarkeit gegenüber dem Regierenden und die Dankbarkeit gegenüber dem Trirâtna. Huỳnh Phú Sô übernahm allerdings die bereits von Doãn Minh Huyên geänderte Form, die lautete: 1. Dankbarkeit gegenüber den Vorfahren und Eltern, 2. Dankbarkeit gegenüber dem Vaterland, 3. Dankbarkeit gegenüber dem Trirâtna und 4. Dankbarkeit gegenüber den Landsleuten und der Menschheit. Hierzu schreibt Sô u. a.: „Daß wir geboren wurden, haben wir unseren Ahnen und

54 COULET, G., *Les sociétés secrètes en Terre d'Annam*, Saigon 1926, 71f.

55 HOI PHAT GIAO HOA HAO, a. a. O., 161.

56 Ebd., 75.

Eltern zu verdanken, und daß wir leben können, unserem Vaterland. Die Landstriche, die wir heute besitzen, und die Agrarprodukte, die wir heute ernten, verpflichten uns dazu, unser Vaterland vor Aggression und Verwüstung zu schützen. Laßt uns alles in unsere Bemühungen stecken, damit unsere Heimat gedeihe; laßt uns darum ringen, unsere Heimat von der Fremdherrschaft zu befreien, damit unser Volk fortfährt zu leben“.⁵⁷

Hinsichtlich der *dritten* Dankbarkeit, nämlich der gegenüber dem Triratna, ließ jedoch der Begründer der Hòa Hao einen Widerspruch ungelöst, denn er schloß die Einrichtung des Mönchtums für die Hòa Hao aus. Die heutigen Verantwortlichen der Hòa Hao scheinen allerdings dazu zu neigen, das Mönchsleben in besonderen Fällen zu akzeptieren. Noch sehen sie aber keine Institution dafür vor.

4. Die Stellung des Konfuzianismus und des Taoismus

Sicherlich darf in diesem Zusammenhang die Frage nach der Stellung des Konfuzianismus und des Taoismus nicht unberührt bleiben. Diese beiden Lehren gehören zum Wesen vietnamesischen Lebens. In seinen Werken hat Huynh Phú Sô stets die *konfuzianischen* Lehren erwähnt. Dort heißt es u. a.: „Wie es in den heiligen Schriften steht, ist der Mensch von Geburt aus gut“.⁵⁸ Moralprinzipien wie die „fünf menschlichen Beziehungen“ (*ngu luâm*), die „fünf Haupttugenden“ (*ngu thuong*), die „drei Grundregeln“ (*tam cang*), die „drei Gehorsamsverpflichtungen der Frau“ (*tam tông*), die „vier weiblichen Tugenden“ (*tú đức*), Idealvorstellungen wie die über den „edlen Menschen“ (*quân tu*), den „edlen Mann“ (*truong phu*) und den „treuen Untertan“ (*trung thân*) durchziehen seine Werke.

Huynh Phú Sô hat im übrigen nicht den Versuch unternommen, sich mit den konfuzianischen Lehren auseinanderzusetzen, oder anders gesagt, sie mit seinen Lehren zu verschmelzen. Er bediente sich vornehmlich der bei den Vietnamesen verankerten konfuzianischen Moralbegriffe, um seine Lehre über die Besserung des Menschen sowie über die Pflichterfüllung zu verdeutlichen. Das Endziel der Hòa Hao-Buddhisten ist die Erlösung, das Nirvâna, nicht das konfuzianische Ideal des „edlen Menschen“.

In ähnlicher Weise bezieht sich Huynh Phú Sô auf das Gedankengut des *Taoismus*. Schon seit Jahrhunderten fanden Vietnamesen in den Gedanken Lao tse's und Ch'uang tse's eine Quelle psychischer Ruhe, geistiger Erhabenheit und poetischer Besinnung. Szenen wie die „Insel der Seligen“ (*bông lai*), die „Feenlandschaft“ (*tiên canh*), in denen der Mensch in Berührung mit den übernatürlichen Wesen kommt, durchzogen die vietnamesische Dichtung. So benutzte auch solche Vorstellungen, um seine Idee der Erlösung zu illustrieren. So schreibt er u. a.: „Lebt man nach der Religion, so wird man Buddha und Fee“.⁵⁹ Und: „Ich sitze auf der Spitze des Lotusthrones, übe meine Religion aus, um die Welt zu retten.

⁵⁷ Ebd., 132.

⁵⁸ Ebd., 75.

⁵⁹ Ebd., 40.

In diesem fernen Orchideenhimmel fühle ich mich unendlich frei“.⁶⁰ Indessen lehnte Sô alle spiritistischen, pantheistischen Kulte des Taoismus ab.

5. Das politische Engagement der Hòa Hao.

Wenn auch die heutigen geistigen Führer der Hòa Hao sich dagegen wehren, daß man sie eine politische Organisation unter religiösem Deckmantel nennt, so hatte diese Sekte doch von vornherein einen nationalistischen Charakter. Dieser Nationalismus war bereits als unentwickelter Keim bei der Buu Son Kỳ Huong-Sekte latent vorhanden gewesen. Bei der Hòa Hao trat er dann deutlich in Erscheinung. Dafür gibt es situative Bedingungen.

Seit der Eroberung Vietnams durch die Franzosen gab es immer wieder bewaffnete Aufstände gegen die Kolonialherren. Von den Aufständen im Mekong-Delta seien besonders erwähnt: der Aufstand in Cân Tho im Jahr 1868 unter der Führung von Dinh Sâm, der Aufstand in Bay Thua im Jahr 1871 unter der Führung von Trần Văn Thành, und der Aufstand in Hà Tiên im Jahr 1855 unter der Führung von Quan Hiêm.⁶¹ Sie alle wurden jedoch von den Franzosen niedergeschlagen – ebenso wie andere Aufstände von größerer nationaler Reichweite. Der Grund für dieses Scheitern liegt auf der Hand:

Die Aufständischen waren zu schwach; sie verfügten weder über eine solide politische Ideologie, noch über ein politisches Programm. Die *Cán Vương*-Bewegung der Literati z.B. vermochte mit ihrem Aushängeschild die Bevölkerung nicht zu mobilisieren, da die Idee des Himmelsmandates für den Kaiser bereits verblaßt war.

Seit 1925, unter dem Einfluß des politischen Erneuerungswindes in Ostasien, entstanden auch in Vietnam politische Parteien mit internationaler Orientierung. Im Juni 1925 gründete Nguyễn Ai Quốc (der damalige Name Hồ Chí Minh's) die *Việt Nam Thanh Niên Cách Mệnh Đông Chi Hội* (Vereinigung der Revolutionären Jugend Vietnams), den Vorläufer der *Đông Duong Công San Dang* (Kommunistische Partei Indochinas), gegr. 1930, die dann später in die *Việt Nam Độc Lập Đông Minh Hội* (Liga für die Unabhängigkeit Vietnams), abgekürzt *Việt Minh* (gegr. 1941), mündete. Im Jahr 1930 kam es zu einem bewaffneten Aufstand der im Jahre 1927 gegründeten *Việt Nam Quốc Dân Dang* (Vietnamesische Nationalisten-Partei) gegen die französische Kolonialherrschaft. Wegen mangelnder Vorbereitung scheiterte auch dieser Aufstand. Der Gründer der Partei, Nguyễn Thái Hoc, und zwölf seiner Kameraden wurden in Yên Bái verhaftet und unter die Guillotine gestellt. In dieser Zeit organisierte sich die Cao Đài-Sekte zu einer politischen Organisation, und sie stellte sich im Gebiet um Tây Ninh bereits wie ein Staat im Staat dar, als Huỳnh Phú Sô die Gründung der Hòa Hao-Sekte verkündete.

Die Motive für die Benutzung der Religion zu politischen Zwecken in den Ländern Südostasiens wurden bereits u. a. von BECHERT, CADY, HALL, KAHN,

⁶⁰ Ebd., 55.

⁶¹ Lê Thanh Khoi, a.a.O., 382f.

VAN MEHDEN und SARKYSIANZ analysiert.⁶² Auf der Suche nach einem Programm mit universaler wie auch emotionaler Attraktivität bietet sich nationalistischen Führern vor allem die Religion an. Sie können politisches Kapital daraus schlagen, daß sie religiöse Vorstellungen in den politischen Bereich hineinbringen und daß sie sogar ihre Partei oder ihre Politiker mit der Religion identifizieren. Im Zusammenhang besonders mit den Hòa Hao sei noch folgendes anzumerken: Als Testament aus dem politischen Leben Vietnams während des letzten Jahrhunderts waren die buddhistischen Werte, die ja im Wesen mehr Selbstlosigkeit bezeugen als die Spekulationen des Taoismus, und weniger an den Staat gebunden sind als die konfuzianischen Institutionen, diejenigen, die die vorübergehende Desintegration der verwaltungspolitischen Struktur der sino-vietnamesischen Gesellschaft überlebten.⁶³ In den Perioden vor der Kolonialzeit hatte der Konfuzianismus das Verwaltungs- und geistige Leben der vietnamesischen Gesellschaft kontrolliert. Der Buddhismus hatte dabei nur eine Nebenrolle am Rande des offiziellen Lebens gespielt. Mit den 80 Jahren französischer Herrschaft, mit dem Verfall des letzten vietnamesischen Kaiserhauses und vor allem mit dem Einströmen neuerer politischer Ideen aus Europa nach Vietnam verloren die konfuzianischen Institutionen an Gewicht. In dieser Situation war der Buddhismus aufgerufen, die Lücke auszufüllen.

Bereits einige Schüler Doãn Minh Huyền's, unter ihnen Dúc Bôn Su, Trần Van Thành und Nguyễn Trung Truc, organisierten den Widerstand gegen die Franzosen. Sie schlossen sich der Widerstandsbewegung der Literati an, deren Devise, „die Unterstützung des Herrschers“ (*Cần Vương*), an den Leitgedanken „*Fu Ming Miao Ch'ing*“ (mit den Ming und gegen die Ch'ing) der chinesischen Geheimgesellschaften anknüpfte. Die Schüler Doãn Minh Huyền's leiteten ihre nationalistisch geprägten Ideen aus seiner Lehre über die „vier Dankbarkeiten“ ab und gründeten den Buu Son Kỳ Huong-Zweig *Tú An Hiêu Nghia*. Außerdem deutete einiges darauf hin, daß sie sich das Gedankengut der chinesischen Geheimgesellschaften zu eigen gemacht hatten: Sie verehrten u. a. *Quan Dê* (*Kuan Ti*), *Quan Am* (*Avalokiteshvara*) und *Dia Mâu* (*Ti Mu*). Mehrmals mußten die Franzosen ihre Kolonialtruppen in das Thât Son-Gebirge schicken, um den Widerstand der *Tú An Hiêu Nghia* zu brechen.⁶⁴ Auch die Hòa Hao-Sekte entwickelte ihren Nationalismus aus der Lehre der Buu Son Kỳ Huong über die vier mahâyanischen „Dankbarkeiten“. Huynh Phú Sô prophezeite bei seiner Lehrverkündigung im

62 BECHERT, H., *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravâda-Buddhismus*, 3 Bde., Wiesbaden 1966–1973; CADY, J.F., *Southeast Asia, Its historical development*, N.Y. 1964; HALL, D.G.E., *A History of Southeast Asia*, London 1955; Sarkysianz, E., *Buddhist Background of the Burmese Revolution*, The Hague 1965; SMITH, D.E., *South Asian Politics and Religion*, New Jersey 1966.

63 MUS, P., *Le bouddhisme dans l'histoire et la société vietnamiennes*, in CHESNEAUX, J. (Hrg.), *Tradition et révolution au Vietnam*, Paris 1971, 65.

64 VUONG Kim, a. a. O., 133f.

Jahr 1939 u. a. die Niederlage der Franzosen, womit er bei seinen Anhängern den Widerstand gegen sie provozierte.⁶⁵

Seit 1940 schickten die Franzosen Huỳnh Phú Sô ins Exil, zunächst nach My Tho, dann nach Cái Bè, nach Cho Lón, danach nach Bac Liêu, und schließlich wollten sie ihn nach Laos abschieben. Durch die Intervention der Japaner ließen sie ihn jedoch im Oktober 1942 frei. In der Folgezeit arbeitete er in Saigon unter der Protektion der japanischen Militärpolizei (*Kempeitai*) auf ein politisches Programm hin. Gegen Ende der japanischen Okkupation im August 1945 kontrollierten die Hòa Hao-Einheiten den größten Teil des Territoriums südlich und westlich von Saigon.

Seit 1945 engagierte sich Hynh Phú Sô öffentlich im politischen Leben. Im März gründete er die *Việt Nam Độc Lập Vận Động Hội* (Bewegung für Unabhängigkeit Vietnams). Im August schloß er sich u. a. mit den Cao Đài und den Viet Minh zu der *Mat Trần Quốc Gia Thông Nhất* (Nationale Einheitsfront) zusammen. Als die Việt Minh ihre politischen Programme nicht durchsetzen konnten, lösten sie im Juli 1946 die Front auf. Huỳnh Phú Sô gründete daraufhin am 21.9. 1946 eine unabhängige politische Partei der Hòa Hao, die *Việt Nam Dân Chủ Xã Hội Đảng* (Sozialdemokratische Partei Vietnams), bekannt unter dem Kurznamen *Dân Xã*.

Seinen politischen Standpunkt erläuterte er in einem Interview mit der Zeitung *Nam Kỳ* (am 28.11.1946) folgendermaßen: „Ich bin der Meinung, daß die Erlösungslehre nicht nur in den Pagoden verbreitet werden soll. Sie muß auch im Bereich der Politik zur Verwirklichung gebracht werden. Die Barmherzigkeitslehre Sakya-Buddhas bezieht sich auf alle Seienden. Es muß daher angestrebt werden, die Unterdrückung der unterentwickelten Seienden durch fortschrittlichere zu beseitigen“. Zu seiner Entscheidung, die Hòa Hao zu bewaffnen, äußerte er sich in einem Gedicht u. a. wie folgt:⁶⁶

Die Lage meines Volkes und meines Landes tut mir weh,
So habe ich das Kasaya abgelegt. Den Harnisch ziehe ich an,
Verjage die Aggressoren und schütze mein Land.
Hoch weht die Flagge der Unabhängigkeit!

Die *Dân Xã* kämpfte erstens gegen den Atheismus, um die Glaubensfreiheit zu bewahren; zweitens gegen Diktatur und ungerechte politische Systeme, um dem demokratischen Ideal und der sozialen Gerechtigkeit nachzustreben; und drittens gegen Aggressoren, um die Heimat zu schützen. Die Parteiprogramme der *Dân Xã* waren dementsprechend von zwei großen Richtlinien durchzogen, nämlich: erstens der Beteiligung des ganzen Volkes am politischen Leben, und zweitens der Beteiligung aller Bürger an der Produktion. Auf eine Passage aus dem Manifest der *Dân Xã* sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen. Dort heißt es: „Eine Besonderheit der Sozialdemokratischen Partei Vietnams ist es,

⁶⁵ HOI PHAT GIAO HOA HAO, a. a. O., 14f.

⁶⁶ Ebd., 433.

daß sie den Klassenkampf innerhalb des vietnamesischen Volkes ablehnt. Die vietnamesische Gesellschaft im Jahre 1946 hat nach achtzig Jahren Fremdherrschaft nur eine vom Kolonialkapitalismus ausgebeutete Klasse.“⁶⁷

Als Huỳnh Phú Sô am 16.4.1947 von den Việt Minh umgebracht wurde⁶⁸ (sie hatten ihn zu einem Treffen eingeladen, um dann unterwegs aus dem Hinterhalt zuzuschlagen), war die Hòa Hao als politische Organisation erst gut ein Jahr alt. Sie begann, sich in verschiedene Gruppen zu spalten. Der entscheidende Grund hierfür ist darin zu suchen, daß ihr religiöser Unterbau zu schwach war. Sie verfügte – im Gegensatz zu den Cao Dài – über keine Hierarchie.⁶⁹ Für die Konsolidierung ihrer Führungsschicht hatte sie kaum Zeit gehabt. Ihre Kader waren unerfahren. Und ihr fehlte die Anziehungskraft und Autorität einer strahlenden Persönlichkeit, die die Nachfolge Huỳnh Phú Sô's antreten konnte. Um zu überleben, akzeptierte Trần Văn Soái (Spitzname: *Nam Lua*), der älteste Kommandant der Hòa Hao-Einheiten, die Kollaboration mit den Franzosen. Für den Kampf gegen die Việt Minh lieferten sie ihm Waffen. Gleichzeitig erkannten sie die Hòa Hao als eine nationale religiöse Sekte an.

Mit diesem Kurs zeigten sich jedoch zwei jüngere Führer der Hòa Hao, Lâm Thành Nguyên (Deckname: *Hai Ngoan*) und Lê Quang Vinh (Spitzname: *Ba Cut*), nicht einverstanden. Sie brachen ihre Verbindung zu Soái ab und bekämpften ihn. Inzwischen hatte Huỳnh Phú Sô's Vater die geistige Führung der Hòa Hao in die Hand genommen. Mit Nguyễn Giác Ngô zusammen organisierte er Mitte 1948 die „Dritte Kraft“ der Hòa Hao. Soái's Truppen begannen daraufhin zu desertieren.

Während des ersten Indochina-Krieges versuchten die Franzosen im Jahr 1950, ihre Karte mit Bao Dài zu spielen.⁷⁰ Als Bao Dài im Jahr 1953 seine Macht über die religiösen Sekten konsolidieren wollte, erwogen die Hòa Hao-Führer den Gedanken, sich zu einer Koalition mit den Việt Minh bereit zu erklären. Es versteht sich von selbst, daß die Franzosen dies verhindern mußten. Sie befürchteten eine verstärkte Front gegen sich. So erhielten die Hòa Hao (ebenso wie die Cao Dài und Binh Xuyên) nolens volens Unterstützung durch die Franzosen.

Im Juli 1954 kam es nach der Schlacht von Diên Biên Phu zu einem Waffenstillstandsabkommen bei der Indochina-Konferenz in Genf. Als Ngô Đình Diêm die Macht über den Süden Vietnams übernahm, schätzten viele politische Beobachter, daß Diêm nur eine Überlebenschance von wenigen Monaten habe. Die Nationalarmee befand sich in den Händen eines von den Franzosen bezahlten Generals. Die Binh Xuyên-Polizeitruppen kontrollierten und terrorisierten die Hauptstadt. In den Provinzen herrschten die Einheiten der Cao Dài und Hòa Hao.

67 Ebd., 439.

68 Nach Vorstellungen der Hòa Hao-Anhänger ist er nicht gestorben, sondern nur „abwesend“; vgl. NGUYỄN Van Hau, *Nam cuộc đời thoải*. 125.

69 Über die Hierarchie der Cao Dài siehe GOBRON, G., *Histoire et Philosophie du Caodaise*, Paris 1949, 175f.

70 DEVILLERS, Ph., *Histoire du Vietnam de 1940 à 1952*, Paris 1952, 397.

Als Diêm's Versuch, mit politischen Mitteln den anarchistischen Zustand zu beseitigen, scheiterte, griff er zu militärischen Maßnahmen. Zwar hatten die Cao Đài und Hòa Hào je vier wichtige Posten in Diêm's Kabinett angenommen, doch taten sie dies nur, um ihre souveräne Kontrolle über ihre Gebiete zu sichern. Zwei Truppen-Führer der Hòa Hào, Lê Quang Vinh und Trần Văn Soái, lehnten infolgedessen auch den direkten Anschluß an Diêm's Regierung ab. Als dann ein Konflikt zwischen den Cao Đài und den Hòa Hào um die von den sich zurückziehenden Việt Minh frei gewordenen Gebiete ausbrach, griff Diêm zu.⁷¹ Mitte 1956 konnte er den Sieg über die Cao Đài, Hòa Hào und Binh Xuyên für sich verbuchen.

Erst seit 1960 konnten die Hòa Hào sich wieder politisch organisieren. Die buddhistische Gemeinschaft der Hòa Hào wurde bis Anfang 1975 durch ein System von Gemeinderäten geleitet. Es umfaßte 32 Stadt-, 82 Bezirks-, 476 Dorf- und 3100 Weiler-Gemeinderäte. Die Räte setzten sich aus den Delegierten der jeweils unteren Ebene zusammen. Die Vertreter des Weiler-Gemeinderates wurden von den Gläubigen gewählt. An oberster Stelle stand ein Zentralkomitee. Dem Zentralkomitee stand ein Religionskomitee zur Seite.⁷²

Seit Mitte 1975 hat die Hòa Hào aufgehört, als politische Organisation zu bestehen. Die Zukunft wird zeigen, ob es dem neuen Regime gelingen wird, sie in die neuen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse zu integrieren.

71 LANCASTER, a. a. O., 382.

72 HÌNH Phùng Cu Sĩ, *Nhìn thàng vào tôn giáo Phật Giáo Hòa Hào*, in: *Phuong Đông*, Nr.23 (Mai 1973), 310f.